Lección I
ARISTOTELES

En las lecciones de este año quiero decirles a ustedes qué es lo que algunos grandes filósofos han pensado acerca de la filosofía. No se trata de hacer una exposición resumida de sus filosofías, sino tan sólo de decir qué entendieron por filosofía, qué idea se forjaban de aquello a que se han dedicado: el saber filosófico, del que son egregios representantes. Mi pretensión no es opinar sobre ninguno de ellos. Todo lo contrario. Quiero omitir en absoluto toda reflexión personal acerca de lo que cada uno de los filósofos en cuestión haya concebido, y limitarme a exponer su pensamiento en una forma meramente docente. Desearía tan sólo que al cabo de estas cinco lecciones tuviéramos todos —y yo el primero— la impresión suscitada por el choque de estas concepciones tan diversas de la filosofía. Una impresión que le deja a uno preguntándose a sí mismo: ¿Será posible que a cosas tan distintas se llame así, sin más, «filosofía»? Es el único resultado que quiero obtener: que al cabo de la quinta lección tengan ustedes en su cabeza el mismo problema que tengo yo en la mía.

La selección de los pensadores no tiene finalidad latente ninguna; es absolutamente arbitraria. No me es posible hablar aquí de todos, sino tan sólo de algunos, elegidos, pues, sin más razón que el ser —entre otros— lo bastante importantes para referirme a ellos.

Hoy, en esta primera lección, vamos a hablar de Aristóteles, y fijar, como tema de nuestra meditación, lo que entendía Aristóteles por filosofía. ¿Qué entendía Aristóteles que hacía cuando hacía filosofía?

Al comienzo de su *Metafísica,* Aristóteles dedica los dos primeros capítulos a decirnos qué va a entender por filosofía. Como es bien sabido, la palabra *metafísica* no se encuentra en los escritos de Aristóteles; es un título puramente editorial que Andrónico de Rodas puso a una colección de escritos sin título, que venían después de los tratados de Física. Por eso los rotuló: «lo que viene después de la Física», *tà metá tà physiká.* Aristóteles emplea una expresión más adecuada, de la que nos ocuparemos luego: filosofía primera.

Filosofía significa el gusto, el amor de la sabiduría (σοφία)y del conocimiento, sobre todo de ese conocimiento que se logra por el examen o inspección de las cosas; un examen que los griegos llamaron theoría (θεωρία). Estos tres conceptos (filosofía, sofía, teoría) estuvieron siempre íntimamente asociados en la mente griega. Así, Herodoto atribuye a Creso estas palabras con que saluda a Solón: «Han llegado hasta nosotros muchas noticias tuyas, tanto de tu sabiduría (σοφίη) como de tus viajes, y de que, movido por el gusto del saber (ὡς φιλοσοφέων), has recorrido muchos países por examinarlos (θεωρίης εἵνεκεν)» *(Histor.* I, 30).

Como adjetivo, sophós es un vocablo muy difundido en el mundo griego. No significa siempre ni principalmente nada sublime e inaccesible. Sophós es, más o menos, el «entendido en algo». Un buen zapatero es sophós en zapatería porque sabe hacer bien zapatos. Por saberlos hacer bien es capaz de enseñar a hacerlos a los demás. Por esto el sophós es alguien que se distingue de los demás por un saber superior en cualquier orden. En esta línea, sophós

acabó, en el curso de los siglos, por designar al que por su saber superior es capaz de enseñar a los demás lo concerniente a la educación, a la formación política, etc.: fue el sophistés.

Como participio, según puede verse en el texto citado, existía ya en tiempos de Herodoto la idea de filosofar. Sin embargo, fue probablemente tan sólo en el círculo socrático donde se creó el sustantivo filosofía (φιλοσοφία). Por lo menos fue en ese círculo donde adquirió un nuevo y preciso sentido por contraposición a la sophía misma. Y es que en Grecia las palabras sophós y sophía tuvieron también una línea de tradición distinta a la que acabamos de apuntar. Al fin y a cabo, el sophós a que hasta ahora hemos aludido no es, en el fondo, más que un «entendido» en su materia y capaz de comunicar su saber por enseñanza. Pero desde la más remota tradición, sophía significó también un tipo de saber especial: un saber acerca del universo, de la vida privada y pública; un saber eminente que confiere a quien lo posee no precisamente capacidad de enseñar, sino autoridad para dirigir y gobernar: la Sabiduría. Tales fueron los Sophoí, los «Siete Sabios», entre los cuales se cuenta precisamente a Solón. Han gravitado de una manera decisiva sobre todo el pensamiento y el mundo griego. El sabio, en este sentido, existió también en Oriente. Lo sabían los griegos, y de ello nos dan testimonio los pocos fragmentos que se conservan de una obra juvenil de Aristóteles: *Acerca de la Filosofía*. Pero sólo en Grecia se adscribió la Sabiduría al examen, a la theoría. Y esta interna unidad de sophía y theoría fue la gran creación del espíritu griego. Por esto es por lo que los grandes filósofos, tales como Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, fueron «grandes sabios».

Pues bien, frente a estos sabios que pretenden poseer

la sabiduría, Sócrates y sus discípulos tienen una actitud distinta, aparentemente más modesta, pero en realidad tal vez un poco altanera, que consiste en profesar que «no sé nada», y que el saberse ignorante es el único saber que de veras se posee: la única sabiduría es la ignorancia. Por consiguiente, la *sophía* no es un saber que se posee ya, sino que «se busca» por pura complacencia; la *sophía* misma es sólo «filo-sofía». Es una forma de saber distinta, por ejemplo, de la «filo-calía» (φιλοκαλία), el gusto por las cosas bellas. Pero una forma de saber en la que lo decisivo está justamente en ser buscado. Por tanto, más que una doctrina es una actitud, una nueva actitud. Desde ella se enfrenta Sócrates con el que hasta ahora se creía *sophós*. Ante todo, se enfrenta con los grandes filósofos. Les reprocha, según Jenofonte, el que con toda su *theoría,* y prescindiendo de que se contradicen entre sí, son incapaces de saber acerca de la Naturaleza lo que es más necesario para là vida: saber cómo el hombre va a poder predecir y manejar los eventos. Pero Sócrates se enfrenta también con quienes, más atenidos a la vida inmediata, creen ser *sophoí* en el sentido de «entendidos» en algo. En primer lugar, con los «entendidos» en la vida pública, los sofistas, que pretenden enseñar la virtud política, haciéndose cuestión central de si la virtud *(areté)* es algo que se puede aprender y enseñar. Pero, en segundo lugar, si aceptamos el testimonio de Aristóteles y la imagen del Sócrates platónico —no vamos a entrar aquí en este problema histórico—, Sócrates se enfrenta también con todo «entendido» en algo, sea en lo tocante a las cualidades personales, sea en los menesteres de la vida cotidiana, apremiándole con interminables preguntas para hacerle comprender que, en el fondo, no sabe lo que mejor cree saber: si es justo, valiente, feliz, virtuoso, gobernante, etcétera, preguntándole qué es la virtud, qué la justicia, qué el

gobierno, qué la felicidad, etc. Y las preguntas constituían no sólo un medio de demostrar la ignorancia, sino una presión para llevar a una autorreflexión («conócete a ti mismo») encaminada a encontrar dentro de uno mismo el «concepto» de lo que se busca hasta dejarlo plasmado en una «definición» de lo que se ignoraba. La ignorancia no era sólo un estado, sino un método: fue la mayeútica socrática. En esta autoreflexión encontraba Sócrates un nuevo tipo de vida. Una vida feliz, una eudaimonía lograda por un saber que sale de uno mismo y confiere por ello plena suficiencia al hombre: un ideal de vida cuya decadencia puede verse en las pequeñas escuelas socráticas (cínicos, cirenaicos, etc.). Fue, por otra parte, el primer intento de formación de un nuevo tipo de ciudadano, respetuoso ante las leyes, pero crítico inflexible de ellas.

Platón llevó estas directivas de Sócrates a su último extremo filosófico. El término de la definición socrática ya no será la cosa, siempre variable, sino lo que las cosas siempre «son». Y este ser es lo que Platón llamó Idea, algo que se aprehende solamente en esa visión mental que se llamó Nous. Esta visión no sólo es distinta, es decir, no sólo permite discernir con rigor estricto el ser de una cosa del ser de otra, sino que, además, es lo que nos permite aprehender en la Idea la interna articulación de sus notas y de sus relaciones con las demás; es decir, la definición. La mayeútica se torna en dialéctica de las Ideas. Esto es lo que Platón entendía por filosofía.

En este círculo socrático-platónico es donde Aristóteles forja su concepción de la filosofía, una idea rigurosamente nueva. Para ello se tuvo que enfrentar con toda esa serie de aspectos de la cuestión del sophós, de la sophía y de la philosophía, que vamos a reducir a tres:

1.° *La filosofía como forma de saber.*—¿Qué es lo que

el filósofo sabe cuando filosofa, mejor dicho, qué es lo que Aristóteles quiere que sepa, no por un capricho suyo, sino por lo que, según él, constituía el tema permanente del filosofar? La respuesta a esta pregunta fue la gran creación aristotélica.

2.° *La filosofía como función intelectual.*—¿Qué función desempeña el saber filosófico en el resto de la vida?

3.° *La filosofía como modo de actividad,* como modo de ser del filósofo.

He aquí los tres puntos de vista en que sucesivamente habremos de ir colocándonos, para ver con toda rapidez qué es lo que Aristóteles pensaba de la filosofía.

I. La filosofía como modo de saber

Saber, εἰδέναι, es poseer intelectivamente la verdad de las cosas. Y en la primera línea de su Metafísica nos dice Aristóteles: «Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber» (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980 a 21). Se trata, pues, de un impulso (ὄρεξις), de un deseo que tiene el hombre en su naturaleza misma. Seguramente recordaba Aristóteles la frase del Fedro platónico: «Pues por naturaleza, amigo, hay ínsita cierta filosofía en el entendimiento del hombre» (φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τίς φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρός διανοίᾳ 279 a). Pero Aristóteles no va tanto al entendimiento (διάνοια), sino a algo más modesto: al deseo, al impulso (ὄρεξις). El saber a que por naturaleza estamos impulsados no es un saber cualquiera, sino que es un εἰδέναι, un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas. Y de que tenemos este deseo por naturaleza es un signo (σημεῖον) la delectación, el deleite que tenemos en el ejercicio de la función de sentir (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις). Veremos que esta frase, aparentemente inocua, encierra para Aristóteles un profundo sentido, del que hablaremos en el tercer punto de la lección.

Este deseo de saber, nos dice, lo comparte el hombre, en cierto modo, con el animal, porque un primer esbozo de este

saber está incardinado en el sentir mismo, en la aísthesis. Porque, en primer lugar, el mero hecho de sentir es efectivamente tener la mostración de algo. Pero, además, en segundo lugar, algunos animales (Aristóteles excluye de ellos a las abejas) tienen la facultad de mantener, de retener, lo que han sentido. Y entonces el mero sentir, que sería en sí mismo una serie de impresiones fugitivas, como un ejército en desbandada, se va reorganizando gracias a esta «retentiva» (μνήμη): una percepción queda firme; a ella se agrega la segunda, etc. Y así sucesivamente se va organizando un orden. Este orden, organizado por la retentiva o memoria sobre el sentir, es lo que Aristóteles llama experiencia, empeiría (ἐμπειρία). Por esto, de los animales, cuanto más experiencia tengan, decimos, en cierto modo, que son más inteligentes.

El hombre, sin embargo, tiene otros modos de saber exclusivos suyos. Otros modos de saber que son de distinta índole, pero que están todos apoyados en la experiencia, en la empeiría organizada por la memoria: tékhne (τέχνη), phrónesis (φρόνησις), epistéme (ἐπιστήμη), nous (νοῦς), sophía (σοφία). Primero, tékhne; los latinos han traducido el término por *ars,* arte, la capacidad de producir algo. No discutamos la traducción; conservémosla alternando con el vocablo griego mismo en transcripción: tékhne. Segundo, phrónesis, la prudencia. Tercero, epistéme, ciencia en sentido estricto. Cuarto, Nous, propiamente «inteligencia». Quinto, sophía, sabiduría. Estos cinco modos de saber, dice Aristóteles, son modos de ἀληθεύειν, un verbo denominativo de ἀλήθεια (verdad). El verbo ha solido traducirse brillantemente por «patentizar»; pero prefiero traducirlo de un modo más literal por «estar en la verdad». Aquellos cinco modos de saber son cinco modos de estar en la verdad de algo.

a) La *tékhne.* El hombre «hace» cosas, dando al verbo

hacer el sentido preciso de producir, fabricar, etc. Es lo que el griego llama *poíesis* (ποίησις). En el hacer, aquello por lo cual el hombre hace la cosa se encuentra no en las cosas mismas, sino en la mente del artífice, a diferencia de lo que sucede con la naturaleza (φύσις), que lleva en sí mismo el principio generador de las cosas. Por esto la tékhne no es naturaleza. Ahora bien, sería un error pensar que la tékhne consiste en la producción misma. No se trata de esto. Para un griego, la tékhne no consiste en *hacer* las cosas, sino en *saber hacer* las cosas. Lo que constituye la tékhne es el momento de saber. Y por esto es por lo que Aristóteles dice que es un modo, el modo primario y elemental, de saber, de estar en la verdad de las cosas. Así, por ejemplo, saber que tal fármaco ha curado a Fulano, Zutano, Perengano, etc., es un saber por experiencia, empírico. Pero saber que este fármaco cura a los biliosos esto ya no es experiencia, sino tékhne; en el ejemplo, es la tékhne médica (τέχνη ἰατρική). Es difícil, a primera vista, percibir la diferencia entre experiencia y tékhne, porque el que tiene experiencia muchas veces logra la curación con más éxito que el médico. Esto es verdad, pero concierne tan sólo a la producción de lo que se pretende producir. Como todo enfermo es individual, y la experiencia recae sobre lo individual, es obvio que en muchos casos acierta mejor el empírico que el médico. Pero es que todo esto concierne al orden de *producir* los efectos que se intentan, no al modo de *saber producirlos*. Como saber, nos dice Aristóteles, el saber de la tékhne es muy superior al de la experiencia, al de la empeiría. Y esta superioridad tiene tres caracteres. En primer lugar, el que tiene tékhne, el τεχνίτης, *sabe mejor* las cosas que el que sólo tiene experiencia. El empírico sabe *que* Fulano está enfermo y *que* (ὅτι) suministrándole tal fármaco se curará. En cambio, el que tiene tékhne sabe *por qué* (διότι) se cura. Los

dos saben tal vez lo mismo, pero el médico lo sabe mejor. Saber el porqué es lo propio de la tékhne. No es una simple habilidad, sino un obrar «con conocimiento de causa». Por esto, nos dice Aristóteles, la cualidad del jefe de Estado no es la habilidad en el manejo de los ciudadanos, sino el conocimiento de causa de los asuntos públicos, la tékhne política (τέχνη πολιτική). Y es que las cosas, según Aristóteles, no simplemente «son» (ὄντα), sino que en eso que llamamos su «ser», su εἶναι, está inscrito, como momento intrínseco suyo, algo que, sin compromiso en la expresión (una expresión poco aristotélica), llamamos «razón de ser»: las cosas «son» en esa forma de «ser» que es «ser con razón»; si se quiere, «ser-razón». De ahí que el que tiene tékhne al conocer una cosa no sólo conoce «otra», su causa, sino que conoce el ser mismo de la primera, pero mejor, porque conoce su «ser-razón».

En segundo lugar, la tékhne no sólo conoce mejor que la experiencia, sino que conoce más que ella, *sabe más* cosas. Porque por experiencia sabemos de varios, de *muchos* enfermos; pero por la tékhne sabemos, por ejemplo, de *todos* los biliosos. El saber de la experiencia, de la empeiría, es particular; pero el saber de la tékhne es universal.

Finalmente, por esto mismo, el que tiene la tékhne es el que mejor sabe comunicar y enseñar a los demás su saber. Lo sabido en la tékhne es «enseñable» (μάθημα).

En esta triple superioridad (saber mejor, saber más y saber enseñar) consiste la superioridad del modo de saber de la tékhne. Y este modo de saber como habitud (ἕξις) es lo que hace del hombre que la tiene, del tekhnítes, un sophós. Este sophós es el que tiene «una habitud de hacer las cosas con razón verdadera» (ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, 1.140 a 21). El término de este saber es una poíesis, el hacer una obra (ἔργον). Cuando la obra, el érgon, está

completa y terminada, termina también la operación que la produce.

b) Pero junto a este saber de la tékhne, el hombre tiene también un saber montado en la razón de ser y en lo universal, pero que concierne no a las *operaciones,* a la poíesis que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, sino un saber que concierne a las *acciones* de su propia vida. Es el saber de la phrónesis, que los latinos llamaron *prudentia.* Decimos también del que sobresale en la phrónesis que es un sophós. La prudencia no es un saber hacer cosas. Mientras la poíesis, el hacer, produce una obra, el érgon, el hombre vive realizando acciones; no produce obras, sino que está en actividad. Si se quiere hablar de obra habrá que decir que es una obra que no consiste sino en el obrar mismo, no en una operación productora de algo distinto del obrar. A este tipo de obra, de érgon, cuyo término no consiste sino en la actividad misma, llamó Aristóteles «enérgeia» (ἐν-έργεια), estar en acto, en actividad. Uno de los saberes que conciernen a esta actividad, a esta enérgeia, es la phrónesis (φρόνησις), la prudencia. Por esto su término no es una poíesis, sino una praxis (πρᾶξις). La praxis es la actividad en acto, mera enérgeia. Para Aristóteles la praxis —lo práctico, en este sentido griego— no se opone a lo teorético. Todo lo contrario; la theoria es, como veremos luego, la forma suprema de la praxis, de la actividad que se basta a sí misma porque no hace nada fuera de ella misma.

El saber de la prudencia de que Aristóteles nos habla no es tan sólo saber lo que se haría en determinadas circunstancias particulares. Es un saber universal, porque se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre: saber la manera de actuar en la vida en su conjunto total. Este saber no existiría si no tuviera un objeto preciso. Y este objeto preciso es el bien y el mal (ἀγαθόν καὶ κακόν). Saber la manera

de actuar en la vida según el bien y el mal del hombre, esto es la phrónesis, la prudencia, para Aristóteles. Es «una habitud de praxis con razón verdadera acerca de lo bueno y de lo malo para el hombre» (ἕξις ἀληθής μετὰ λόγου πρακτική περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά, 1140 б 5).

Por distintas que sean la tékhne y la prudencia, tienen, sin embargo, un doble carácter común. Primero son un saber con razón y universalidad. Segundo, tanto el érgon, objeto del «hacer», de la poíesis, como la enérgeia de la praxis vital, «son» de una cierta manera; gracias a ello podemos saber sus causas con universalidad. Pero «podrían ser de otra manera». De ahí que estos dos modos de saber tienen la fragilidad inherente a su objeto: algo que es de una manera, pero podría ser de otra. Incluso, aunque de hecho siempre fuera de la misma manera, este objeto no «es» necesariamente así.

Frente a estos dos modos de saber hay otros de tipo superior. Modos de saber que ciertamente son también praxis y, por tanto, enérgeia, pero que recaen sobre lo que no puede ser de otra manera, sobre algo que necesariamente «es»: «lo que siempre es», ἀεὶ ὄν, lo llamaban los griegos, sobreentendiendo que este «siempre» significa «necesariamente». Aquí el «ser», el εἶναι mismo, envuelve no solamente una «razón de ser», sino que esta razón de ser es necesaria en absoluto. Este «ser-necesario» es el término de tres modos de saber.

c) Un primer modo de saber lo absolutamente necesario, es aquel que no solamente nos muestra (δεῖξις) la causa de algo, sino que nos hace saber con verdad la interna articulación de la necesidad constitutiva de aquel algo. El saber de esta articulación ya no es mostración, sino de-mostración (ἀπόδειξις). Recíprocamente, el modo de saber demostrativo acerca de algo no puede recaer sino sobre lo que «es» nece-

sariamente. A este saber es al que Aristóteles llama en sentido estricto ἐπιστήμη, ciencia. Es la habitud (ἕξις) de la demostración. La ciencia no es sólo un *scire (Wissen,* dirían los alemanes), sino *scientia (Wissenschaft)*. Es realmente el verdadero saber de las cosas. Determinar la estructura precisa y rigurosa de este estricto modo de saber fue una de las grandes creaciones de Aristóteles: la idea del saber científico.

El objeto de la epistéme, de la ciencia, no es sólo un «por qué» universal (en esto coincide la ciencia con la tékhne), sino que es un «por qué» universal por necesario. Por consiguiente, la ciencia consiste en hacer que el objeto, lo que él es (τί), muestre (δεῖξις) desde sí mismo (ἀπο) ese momento de «por qué» (διότι) por el que le compete necesariamente una cierta propiedad. Esta ἀπό-δειξις es, pues, de-mostración, algo muy próximo a la exhibición (ἐπίδειξις). Porque aquí demostración no significa, para Aristóteles, en primera línea, un razonamiento, sino una exhibición que la cosa hace de su interna estructura necesaria; demostración tiene aquí el sentido en que la palabra se usa cuando hablamos, por ejemplo, de una demostración de fuerza pública.

Esta de-mostración acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos. La afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un logos. Y por esto la estructura mental que conduce a este logos se llama Lógica. La Lógica es el camino (μέθοδος) que conduce a ese logos de lo que la cosa «es» necesariamente. Como estructura mental tiene diversos momentos. Por lo pronto tiene que partir de un logos en el cual expresemos con verdad que el objeto (S) tiene intrínsecamente, en su ser mismo, un momento (M) que es el «por qué». Pero necesitamos, además, otro logos que exprese con verdad el carácter según el cual el momento M funda con necesidad la

propiedad P; esto es, que muestre su carácter de «por qué». Sólo entonces queda fundado el logos «S es necesariamente P», el cual, por tanto, es conclusión de los dos lógoi previos, llamados por esto pre-misas. Las premisas son aquello «de donde» se sigue la necesidad de la conclusión. Todo «de donde» (ὅθεν) es principio (ἀρχή), pues principio consiste en algo «de donde» algo viene. Por tanto, los lógoi, que son las premisas, son los principios (ἀρχαί) del logos de la conclusión. A esta conexión de lógoi es a lo que Aristóteles llamó silogismo (συλλογισμός): la conexión (συν) de lógoi. A esta conexión necesaria en tanto que método, es a lo que suele llamarse también demostración en el sentido de prueba. Pero es demostración no por esta conexión formal, sino porque es en ella donde acontece la exhibición, la ἀπό-δειξις o demostración de la interna articulación de la necesidad del ser de algo. La demostración no es demostración por ser silogismo, sino que, por el contrario, el silogismo es demostración porque la conexión de los lógoi en la cosa misma nos hace ver en ella la estructura de su ser necesario, porque es ἀπό-δειξις.

El saber logrado en esta forma es lo que Aristóteles llama epistéme, ciencia. Es la intelección demostrativa. Por consiguiente, saber no es *sólo discernir* con precisión lo que una cosa es de lo que es otra, distinguir precisamente un τί de otro τί; tampoco es sólo *definir* con exactitud la interna articulación de lo que es una cosa, de su τί; saber es *demostrar* la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera, es saber apodíctico. Fue la genial creación de Aristóteles.

d) Así y todo, nos dice Aristóteles, esta ciencia es limitada, porque, aunque nos muestra la necesidad, sin embargo, no nos la muestra sino de una manera limitada. No todo lo que hay en lo que no puede ser de otra manera es susceptible

de demostración. Porque toda demostración, según hemos visto, se apoya en ciertos principios o ἀρχαί. Estos principios no lo son tan sólo ni en primera línea a título de proposiciones de un razonamiento demostrativo, sino a título de supuestos primarios que en la cosa misma constituyen la base de su necesidad. Por tanto, los principios básicos no pueden obtenerse por demostración. Primero, porque, aunque muchos principios del silogismo demostrativo puedan demostrarse, y se demuestran, a su vez, por otros silogismos, sin embargo, alguna vez habrá que ir a parar a algo que no se pueda demostrar; de lo contrario, todo el cuerpo de demostraciones quedaría sin base. Pero, además —y es lo más importante—, los principios en el sentido de supuestos constitutivos de algo son el fundamento de la necesidad de algunas propiedades; pero fundamentos, a su vez, fundados. Se apoyan, pues, en última instancia, en unos principios que constituyen la base última de la necesidad que investigamos. Ahora bien; la ἀπόδειξις nos muestra desde la cosa la interna articulación de sus propiedades, pero no nos muestra apodícticamente la necesidad misma de los momentos principales básicos. La ciencia es, pues, limitada en esta doble línea: lógica y real. No nos muestra toda la necesidad de la cosa.

El hombre conoce los principios básicos de la necesidad de algo con otro modo de saber: intelección (νοῦς). Aristóteles toma aquí «intelección» (νοῦς) no en el sentido de acto de una facultad, sino en el sentido de modo de saber. Muchas veces ha solido traducirse aquí νοῦς por Razón.

¿Qué son estos principios? No son en primera línea, decía, proposiciones sino los supuestos que en la cosa misma constituyen la base de la necesidad apodíctica. La matemática conoce, por ejemplo, apodícticamente, las propiedades necesarias del triángulo. Pero esto presupone saber ya que

aquello de que se trata es el triángulo. Toda necesidad lo es de algo. Y este algo, presupuesto a toda necesidad, y de lo que la necesidad es necesidad, es el ser-triángulo. Ahora bien: «el» triángulo no se identifica, sin más, con la multitud de cosas más o menos triangulares que la percepción nos ofrece, porque el triángulo es siempre uno y el mismo. El modo por el cual sabemos de este ser que «es siempre», es una especie de visión superior, es el Nous. Platón creyó que era una visión inmediata e innata. Aristóteles pensó que se trata de una visión noética «en» las cosas sensibles mismas. No vamos a entrar en este problema. Lo único que aquí nos importa es que el Nous es ese modo especial de saber por el que, en forma videncial, aprehendemos las cosas en su ser inconmutable. Y este ser es el principio de cada orden de demostración. Naturalmente, Aristóteles limita el Nous a ciertas supremas aprehensiones videnciales del ser de las cosas. Solamente así es posible la intelección apodíctica. El saber apodíctico no recae directamente sobre las cosas triangulares, sino sobre «el» triángulo. Por esto la videncia noética de la triangularidad es el principio de toda la ciencia del triángulo.

e) Ahora bien: estos principios no son objeto de la ciencia, sino sus supuestos. La ciencia no se hace cuestión de ellos, sino que los supone. La geometría no se hace cuestión de que haya triángulos, sino de las propiedades del triángulo. Muchas veces una ciencia toma de otra sus principios. Pues bien: si hubiese un modo de saber que consistiera a una en la visión de los principios y en la necesidad con que de ellos deriva necesariamente una ciencia apodíctica, este modo de saber sería superior a la ciencia y al Nous. Es justo lo que Aristóteles llama Sabiduría (σοφία). Es la interna unidad de Nous y de epistéme en el saber. Es el saber integral de algo, porque sólo entonces sabremos

por completo lo que es el ser que necesariamente es siempre. Fidias y Policleto, nos dice Aristóteles, son un ejemplo de sabiduría en las artes, porque no sólo saben esculpir maravillosamente sus estatuas (sería el homólogo de la epistéme), sino porque han tenido la visión (Nous) de las más bellas estatuas realizables. Muchas veces, sobre todo al referirse a la filosofía, llama también a este saber simplemente «epistéme»; pero es la epistéme que incluye al Nous. De esta sabiduría nos dice que «es la ciencia y el Nous de las cosas que por su naturaleza son las más nobles» (τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει *Eth. Nik.*, 1141 b 2), de las cosas supremas.

Esto supuesto, aquí es donde comienza el problema que nos preocupa: qué es la filosofía como modo de saber. Por vez primera en la historia de la filosofía, Aristóteles quiere hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, una verdadera epistéme, una «ciencia filosófica»; pero una ciencia filosófica que se explique acerca de sus propios principios; es decir, una sophía en el sentido expuesto. La pretensión de que lo que se ha llamado filosofía fuera ciencia existía ya en el círculo socrático. Pero la cuestión está en saber lo que es ciencia. Mientras para los socráticos, y en buena medida para Platón, ciencia es definición de lo que las cosas son, Aristóteles quiere algo más. Quiere una epistéme en el sentido estricto en que él la ha definido: una ciencia apodíctica, no simplemente una ciencia que se mueva en visiones, en Ideas, como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa. Este es el gran intento aristotélico. Y por esto llama a la filosofía «la ciencia que se busca» (ζητουμένη ἐπιστήμη). Lo que busca Aristóteles en primera línea no es precisamente la filosofía misma, sino la forma apodíctica, científica, de la filosofía. Ahora bien: esta ciencia no es solamente epistéme, sino que, por una razón que veremos inmediatamente, es un saber que no sólo de hecho, sino por

forzosidad intrínseca, tiene que hacerse cuestión de sus propios principios. Tendrá que ser epistéme, pero con Nous; es decir, será sophía. ¿Cómo es esto posible?

Para responder a esta pregunta, Aristóteles tiene que precisar con rigor la índole del objeto propio de la filosofía. El intento de hacer de la filosofía una ciencia apodíctica que sea sabiduría le lleva así, inexorablemente, a concebir, de modo estricto, el objeto de ella.

El objeto de la ciencia filosófica ha de ser, ante todo, estrictamente universal; pero universal no sólo en el sentido de los conceptos, sino en el sentido de abarcar la totalidad de las cosas, y, por tanto, saber de cada una según este momento de totalidad (καθόλου). Esto no había acontecido, en rigor, antes de Aristóteles. Todos los saberes hasta entonces existentes, en lugar de tomar el todo (ὅλον), han acotado una parte de él y han hecho de ella objeto de saber. El saber antes de Aristóteles va descubriendo *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia; va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas y haciendo de cada una de ellas objeto suyo. En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de *los dioses,* y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos (Hesiodo, los órficos, etc.). Junto a los dioses, los jónicos descubren la *Naturaleza* como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubren en ella lo que siempre «es», pero como algo aparte, y que de hecho llevó más bien al descubrimiento del *logos* y del *Nous.* Los físicos sicilianos y atenienses encuentran en la Naturaleza la zona oculta de sus *elementos.* Con los pitagóricos aparecen junto a la Naturaleza los *objetos matemáticos,* cuya realidad es distinta de la de los seres naturales. Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del *orbe vital,* tanto ético como político: el discurso, la virtud, el bien. Con

Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática, humana y lógica, aparecen las *Ideas,* el mundo de las esencias ideales. Así nacieron la física, la matematica, la lógica, la dialéctica, la ética, la política, la retórica, etc. Pero la totalidad de las cosas no fue objeto de ninguna ciencia; la llamada filosofía era un conglomerado de saberes que cubren el ámbito de todos los objetos, pero que no recaían sobre la totalidad del ámbito en su carácter mismo de totalidad. Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre este todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo (καθόλου) en que está. Hasta ahora había habido filosofías, pero no filosofía.

De ahí que Aristóteles se vea forzado en un segundo paso a decirnos en qué consiste este carácter de totalidad que ha de poseer el objeto de la filosofía, si ha de ser un saber propio. La respuesta a esta interrogante es rigurosa y precisa en Aristóteles: la totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en «ser». De suerte que el todo (ὅλον) es un todo de ser, y cada cosa forma parte del todo en tanto en cuanto que es. Algo (sea cosa o todo) en cuanto que es lo que se llama ente (ὄν). Por tanto, la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (ὂν ᾗ ὄν). He ahí la determinación precisa del objeto de la filosofía; ninguna otra ciencia, decíamos, considera la totalidad de las cosas, precisamente porque ninguna considera el ente en cuanto tal, sino sólo el ente de determinada índole: el ente en cuanto móvil (física), el ente en cuanto expresado en el logos (lógica), etc.

Como ninguna otra ciencia tiene este objeto, resulta que qué sea el ente no es algo que la filosofía pueda recibir de ninguna otra ciencia. Y como además la entidad es un carácter supremo allende el cual nada es dable, resulta que

la filosofía misma tiene que determinar qué se entiende por ente. Ahora bien: recordemos que esto es justo a lo que Aristóteles llamó principio de una ciencia, y que su modo de saberlo es el Nous. De ahí que la filosofía empieza por ser Nous: la intelección videncial de la entidad, del ente, del ὄν. Recíprocamente, la intelección primera de algo, lo primeramente sabido videncialmente por el Nous, es que algo «es»; es decir, la idea de ente.

Por tanto, la filosofía tiene que empezar por determinar lo que es el ente de que va a tratar. Pero esto no es algo meramente descriptivo. Es, a su vez, algo problemático y difícil. La filosofía no sólo determina lo que es ente, sino que esta determinación es algo cuestionable; la filosofía tiene que hacerse cuestión de lo que llamamos ente.

Ente, según Aristóteles, se dice de muchas maneras (πολλαχῶς). Decimos de algo «que es» (ὄν) cuando es *verdad* lo que le atribuimos. Pero ente, en este sentido, presupone la entidad misma de aquello que es expresado como verdad. Por tanto, nos vemos remitidos a un sentido más hondo del ente. Pero el ente, en este otro sentido, es de diverso carácter. Decimos del hombre adulto, por ejemplo, que ya es hombre, mientras que del niño decimos que todavía no lo es; decimos de la bellota que todavía no es encina. No es que en el niño y en la bellota la humanidad y la encina, respectivamente, no tengan entidad ninguna, sino que tienen una entidad potencial, mientras que en el adulto y en la encina esa entidad es actual. Y como, para Aristóteles, toda potencialidad viene de una actualidad y va ordenada a ella, resulta que ente es, ante todo, el ente como algo *actual* (ἐνέργειᾳ ὄν). Pero, dentro de lo que algo es en acto, hay todavía matices muy distintos. Sócrates es actualmente músico, pero no tiene por qué serlo. En cambio, Sócrates es locuente, y tiene que serlo necesariamente, porque es una

propiedad que le compete por lo que por sí mismo es. La actualidad del ente es, ante todo, la actualidad de ser lo que se es *por sí mismo* (καθ'αὑτο). Pero este ser por sí mismo, es aún bastante impreciso, admite distintas maneras («categorías» las llama Aristóteles). Porque, por ejemplo, el sonido es por sí mismo durativo, y en este sentido tiene entidad actual propia. Pero el sonido es siempre y sólo sonido de algo que suena, es accidente de un sujeto. El ente por sí mismo es, ante todo, este sujeto, el ente substante, la *substancia* (οὐσία). Y como el ente, en este sentido, no es momento de ninguno otro, sino que se basta a sí mismo, resulta que el ente en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν), es la substancia. No es que lo demás carezca de entidad. Pero ya hemos visto que el ente, en los demás sentidos, presupone la substancia. Es decir, todo lo demás tiene entidad en la medida en que envuelve en formas distintas, según los casos, la referencia a la substancia. Así, decimos que la salud es propiamente un carácter del individuo sano; los alimentos, en cambio, se llaman sanos en la medida en que mantienen la salud; el color se llama sano en la medida en que manifiesta la salud; la medicina es sana en la medida en que restituye la salud, etc. Mantener, manifestar, restituir, son otras tantas maneras de envolver la referencia a la salud como cualidad intrínseca del individuo. Cada una de estas cosas se dice sana, tiene razón (λὸγος) de «sana», pero de una manera distinta, por su distinta referencia *(ana)* a lo que de suyo y formalmente tiene razón de sano. La razón (λὸγος) de sano es, pues, sólo análoga; lo sano tiene sólo una unidad de analogía por referencia a algo que fundamenta la analogía, a saber: el individuo sano. Pues bien, dice Aristóteles: sólo la substancia es ente en sentido formal y estricto; todo lo demás tiene entidad por analogía (καθ'ἀναλογίαν) con la substancia. De suerte que el ente en cuanto tal, es la substancia,

y lo demás es ente por su unidad analógica con ella (1). He aquí, pues, el objeto propio y formal del saber filosófico: el ente en cuanto tal, como substancia.

Pero esto no es sino la determinación del objeto de la filosofía por el Nous; es, en efecto, haberse hecho cuestión de lo que es «ente»; por tanto, del principio mismo de la filosofía. Pero Aristóteles quiere algo más, pide una ciencia apodíctica del ente en cuanto tal. Tiene que buscar, por tanto, las razones y las causas (ἄρχαὶ καί ἀιτίαι) del ente en cuanto tal. Ahora bien: como no hay nada allende el ente, resulta que estas razones y causas son «supremas»(ἀκροτάται), Pero, por otro lado, estas causas y razones no pueden añadirse al ente en cuanto tal. De aquí resulta que le pertenecen por su intrínseca razón de entidad; son τὰ ὑπάρχοντα. Por esto las llama Aristóteles τὰ πρῶτα las primalidades del ente. En su virtud, el ente en cuanto tal, es «de-mostrable» apodícticamente desde estas primalidades: es objeto de ciencia, de ἐπιστήμη. La filosofía es así una ciencia demostrativa, un saber apodíctico del ente en cuanto tal.

En definitiva, pues, la filosofía es un saber que es «Nous y epistéme»; esto es, una sophía, una sabiduría.

A esta sabiduría llama Aristóteles a veces «teología», no en el sentido que tiene para nosotros el vocablo, pero sí en el sentido de lo que sería un saber que de alguna manera se refiera al Theós. Esta duplicidad de Aristóteles al asignar el objeto de la filosofía, constituye, como es bien sabido, un problema histórico. No vamos a entrar en él. Los medievales pensaron que, siendo la ciencia del ente en cuanto tal una ciencia que busca las causas supremas, la filosofía había de

---

(1) Como es sabido, Aristóteles no emplea en este punto la palabra «analogía». Habla de que todos los sentidos de «sano» envuelven la referencia a algo «uno» (πρὸς ἓν). Pero para simplificar la exposición he recurrido al vocablo «analogía».

culminar en la causa primera: en Dios. No estoy muy seguro de que ésta sea la razón de Aristóteles. De momento, me inclino más bien a pensar que, para Aristóteles, el Theós es la más noble y suficiente de las substancias, la substancia más perfecta, y que por esta razón a la ciencia del ente en cuanto tal que es la substancia, puede llamarse también teología, saber de la substancia más perfecta. Tanto más cuanto que, para Aristóteles, Dios no crea ni produce las cosas. La Naturaleza incluye en sí al Theós, pero como la más noble de las substancias. En la naturaleza las substancias están en constante movimiento de generación y destrucción; y en ese movimiento tienden a constituirse como substancias, es decir, a realizar su naturaleza propia. Esa tendencia emerge de la naturaleza de cada una de ellas; pero se pone en acto como tal tendencia o aspiración, por la acción del Theós, como la más noble de las substancias; es por esto el soberano bien. Ahora bien: este Theós no ha producido las cosas, ni el movimiento que suscita es una aspiración de las cosas hacia Dios —esto no le pasó por la cabeza a Aristóteles—. Es una aspiración de cada cosa a ser justamente en acto lo que por naturaleza puede y tiene que ser. Y ésta es la aspiración que el Theós suscita, sin acción ninguna por su parte, como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Esta es la forma como la Naturaleza incluye al Theós. Aristóteles, como es sabido, por influencia de la astronomía de Callipo, Eudoxio, etc., admitió en el curso de su vida una multitud de estas «substancias primeras». Son para él theoi, dioses. Desde esta idea reasume y critica toda la teología del pasado, tanto por su contenido como por la forma en que este contenido ha sido conocido: es la teoría catastrófica y cíclica de la sabiduría. «Una tradición, transmitida desde la más remota antigüedad y entregada en forma de mito a las edades siguientes, nos dice que las

substancias primeras son dioses y que lo divino abraza la Naturaleza entera. Todo lo demás ha sido añadido, más tarde, en forma mítica, para persuadir a la gente y para servir a las leyes y al interés común. Así, se ha dado a los dioses forma humana o se les representa como parecidos a ciertos animales, añadiendo toda suerte de detalles.. Pero si se separa de este mito su fundamento inicial y se toma [éste] por sí solo, a saber, que las substancias primeras son dioses, entonces hay que decir que ésta es una afirmación verdaderamente divina. Según parece, tanto las diversas tékhnai como la filosofía han sido encontradas y desarrolladas varias veces, pero perdidas otras tantas. Pero aquella afirmación es uno de los restos que han sobrenadado al naufragio de la sabiduría antigua» *(Met.,* 1074 b). Por esto, por ser los dioses las substancias supremas entre las substancias, es por lo que, a mi modo de ver, Aristóteles llama también teología a la ciencia del ente en cuanto tal, a la ciencia de la substancia.

Esto es lo que Aristóteles busca y pretende: una ciencia demostrativa, apodíctica, del ente en cuanto tal. Esto es lo que él entiende por filosofía. Es una «ciencia que se busca» no precisamente porque hasta entonces no hubiera habido nada de filosofía (ya hemos dicho que desde Hesiodo hasta Platón ha habido saberes que se llamaron filosóficos), sino porque la filosofía no había llegado a ser una ciencia. Y esto por dos razones: primero, porque no era ciencia apodíctica, demostrativa, y segundo, porque no era «un» saber, por faltarle un objeto formal, riguroso, propio. Este objeto es para Aristóteles el ente en cuanto tal: la substancia. Aristóteles tiene entonces la convicción no sólo de haber logrado su propósito, sino de que con esta idea de la filosofía realiza todo lo que turbiamente, y sin precisión ninguna, había sido el motor oculto de todo el pasado filosófico, especialmente

de Heráclito, Parménides, Platón. «Y así, lo que desde antiguo, y ahora y siempre se ha buscado, y lo que siempre ha quedado suspenso en dificultad, a saber, qué es el ente (τί τὸ ὄν), no es otra cosa sino qué es la substancia (τίς ἡ οὐσία)» (*Met.* 1028 b 2).

No sólo esto, sino que este saber, esta ciencia, es un saber que es «epistéme y Nous»; es decir, desempeña, *en tanto que ciencia,* la función intelectual de ser sophia. ¿Es esto posible? Es el segundo punto que Aristóteles tiene que esclarecer.

II. La filosofía como función intelectual

Por lo pronto, la filosofía, sea cualquiera su índole, es un modo de saber; y, como todo modo de saber, desempeña esa función intelectual según la cual se dice que el que la posee es sophós. Pero, además, dada la índole peculiar del modo de saber que es la filosofía, Aristóteles tiene que plantearse el problema de si esa ciencia apodíctica del ente en cuanto tal es, en esta forma peculiar, capaz de conferir al sophós la forma especial de saber que es la Sabiduría. Aristóteles tendrá que decirnos, pues, qué es, en rigor, un sophós, y, en segundo lugar, si la filosofía, tal como él la ha concebido, es Sabiduría.

1.° La función genérica del saber es, para Aristóteles, lo que para todos los griegos: hacer del que posee este saber un sophós. Pero esta idea tenía en su tiempo muchos matices, más o menos indiscernidos. Aristóteles fue el genio de la precisión conceptual. Y lo primero que hace es precisar con rigor los caracteres de eso que bastante vagamente se llamaba sophós. Tanto si atendemos al sentido de lo que es el sophós en la vida corriente, como si tenemos en cuenta lo que era el Sabio cuando se habla de los Siete Sabios, nos encontramos con que el concepto común que late bajo estas diversas acepciones de sophós es siempre el mismo: un

hombre que posee una forma superior de saber, que puede ir desde el dominio de cualquier tékhne elemental hasta el saber del Universo, de la moral y de la política. ¿Cuáles son los caracteres de este saber, es decir, en qué consiste formalmente la superioridad de este saber?

a) Aristóteles nos dice, en primer lugar, que es sophós el que conoce no sólo cosas determinadas, sino que en una u otra forma abarca el todo de aquello a que su saber se refiere, el dominio entero de las cosas que le conciernen. Ya lo vimos: el empíricc sabe curar a Fulano, Zutano, etc., que tienen síntomas más o menos parecidos. En cambio, el médico sabe curar a los biliosos, a «todos» ellos: es sophós.

b) Se dice más especialmente que es sophós aquel cuyo dominio sabido es lo más difícil e inaccesible.

c) Es también cualidad del sophós poseer un saber exacto de las cosas; es más sophós aquel que conoce las cosas sabidas de un modo más estricto, riguroso, exacto.

b) Es sophós aquel que sabe las cosas en forma tal que las enseña a los demás. El saber del sophós, en este sentido, es máthema (μάθημα), lo enseñado y enseñable.

e) Es sophós aquel cuyo saber le confiere un carácter rector de los demás, cualquiera que sea la índole de este «regir». En la mera enseñanza, el sophós tiene esa función rectora que llamamos magisterio, respecto de la cual los enseñados son discípulos (μαθητής). En otro orden, el sophós clásico tenía la función rectora del gobierno. A esta función rectora llama Aristóteles unitariamente «mandar», estar «sobrepuesto» (ἐπιτάττειν).

f) Finalmente, es sophos aquel que posee un saber que se busca no por sus resultados, sino tan sólo por sí mispo, por saber. El saber del sophós no va ordenado a ninguna «producción» (ποίησις), sino que es una acción que se basta a sí misma, es pura praxis (πρᾶξις). En este sentido,

el saber está en cierto modo inscrito en la naturaleza humana. Recordaba, que en la segunda línea de su *Metafísica* Aristóteles nos dice que un signo de ello es el deleite, la delectación que tiene el hombre en el ejercicio de sus sentidos. Esta complacencia la siente el hombre no por la utilidad que tiene lo sentido, sino que el hombre se complace, por ejemplo, en ver por ver, por la riqueza y variedad de lo visto. Pero esto no es sino «signo» de que en el hombre hay por naturaleza un deseo de saber por saber. De hecho, el logro efectivo de un saber que se busca por sí mismo ha sido siempre dificultoso.

Es que el hombre tiene en su vida distintos tipos de saber, que responden a distintas actividades suyas. El hombre tiene, ante todo, la zona de las *urgencias* (τἀναγκαῖα). El hombre tiene que forzar su mente para saber cómo satisfacerlas. El objeto formal de este saber es lo «necesario-para» la vida. Este saber es una tékhne: es saber cómo encontrar lo necesario en el sentido de urgente. Pero hay un segundo grupo de tékhnai que no son respuestas a las necesidades urgentes de la vida, sino que, al revés, conciernen a la vida, supuesto ya que tenga resuelto lo urgente, esto es, supuesto que sepa cómo satisfacer sus necesidades apremiantes. Estas otras tékhnai son, ante todo, aquellas que conciernen al saber cómo lograr el placer (ἡδονή). Otras se refieren a saber lograr una comodidad (ῥᾳστώνη). Otras, finalmente, son las que se refieren al transcurso plácido y agradable de la vida (διαγωγή). Estos tres tipos de tékhne (las referentes a la ἡδονή, ῥᾳστώνη, διαγωγή) se ocupan no de lo urgente, sino de lo que los latinos llamaron el *negotium* de la vida; la vida no es sólo necesidad, es también *negotium*. Ahora bien, nos dice Aristóteles, solamente cuando están resueltas las necesidades de la vida y solamente cuando están descubiertas, además, todas las tékhnai concernientes al pla-

cer, a la comodidad y a la vida fácil, solamente entonces es cuando el hombre puede librarse del *negotium* y quedarse en simple *otium,* ocio (σχολή). Ahí es donde va a nacer otro tipo de saber completamente distinto que no es una tékhne, sino una ciencia. El ocio no es, para Aristóteles, no hacer nada, sino vacar para lo innecesario y lo no-negocioso: no ir a las cosas sino por las cosas mismas, saber de ellas por sólo lo que ellas son. El saber logrado en el ocio, en la σχολή, es el theorein. Esto es lo que Aristóteles busca ahora. θεωρία, theoría, no es simplemente «ver por ver». Se ha solido citar mil veces el pasaje de Herodoto a que me referí al comienzo de esta lección, donde parece decirse que Solón viajó al Asia Menor sólo «por ver» (θεωρίης εἵνεκεν). Esta traducción es sólo parcialmente exacta. Es exacta en el sentido de que el que «ve» así no ve para nada que no sea por ver. Pero falta el otro aspecto de la cuestión. El θεωρός era también un funcionario público en Grecia a quien se encomendaba asistir a los Juegos «para ver» el juego, sin intervenir en él, pero para ver si el juego transcurría conforme a sus reglas. No se trata, pues, solamente de ver por ver, sino de inspeccionar, examinar algo muy próximo a ἐπισκοπεῖν. Claro, aquí no se puede inspeccionar respecto de un reglamento, pero sí respecto de eso que llamamos «lo que las cosas son en y por sí mismas». Y este tipo de inspección es el que Aristóteles tiene en su mente al hablar de θεωρία, theoría. Y como no es algo que se ejecuta con vistas a otra cosa, sino sólo con vistas a sí misma, resulta que, para Aristóteles, la theoría no es una ποίησις, sino una praxis; más aún: es la forma suprema de la praxis. No nace de ninguna necesidad vital, sino, justamente al revés, de una liberación de toda necesidad y de todo negocio. Solamente, nos dice Aristóteles, cuando estuvieron inventadas todas las tékhnai de lo urgente, de lo pla-

centero, de lo cómodo y de lo fácil, pudo organizarse, en efecto, en Egipto, una casta social: la casta sacerdotal cuyo menester no era sino la σχολή, el ocio, en el sentido definido más arriba. Se diría que, como es bien sabido, la geometría nació en Egipto de la necesidad de parcelar las tierras después de las inundaciones del Nilo. Pero Aristóteles, que sabía esta circunstancia, diría que él no se refiere a la geometría como *técnica* de medición, sino como *ciencia* (λόγος) de las figuras. Esta ciencia puede servir a su vez para la técnica. Es que en el ocio se ha fraguado muchas veces el negocio de la vida.

Y la prueba, dice Aristóteles, de que la theoría no nace de ninguna necesidad vital, está en el hecho de que lo que en el ocio, en la σχολή, ha movido al hombre al θεωρεῖν ha sido la admiración (θαυμάζειν). Ahora bien: la admiración de que aquí habla Aristóteles no es un asombro cualquiera, sino que es la admiración socrática: la admiración que embarga al hombre que cree saber perfectamente aquello de que se ocupa, cuando un buen día descubre que lo que cree mejor sabido es en el fondo desconocido, ignorado. Por huir de esta ignorancia (διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν) es por lo que ha nacido en la σχολή el θεωρεῖν, y con ello la ἐπιστήμη, la ciencia. Toda ἐπιστήμη, toda ciencia es un modo de «considerar», de inspeccionar (θεωρεῖν) su objeto. Y este saber es el que hace del hombre un sophós. En este theorein, en efecto, el hombre domina, como en un campo visual, la totalidad de las cosas que ve, tiene un saber que se basta a sí mismo, ha logrado un saber por el que puede enseñar y conducir a los demás, etc. Es una magnífica descripción de lo que era la sophía para un griego y de la función intelectual que el saber desempeña: ser sophía.

2.° Ahora bien: Aristóteles tiene que dar un paso más, un paso difícil. En el ocio se ha originado también esa for-

ma de saber, que en cierto modo es también theoría: el mito. El mito ha surgido asimismo por huir de la ignorancia. Por esto nos dice Aristóteles que el amante del mito es también, en cierto modo, un amante de la sabiduría (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν). Pero lo que a Aristóteles le importa ahora es la sophía estricta y el amor a la estricta sabiduría, que, como el mito, también ha nacido en el ocio. Y tiene la pretensión de que esa ciencia que él ha buscado, la ciencia demostrativa del ente en cuanto tal, esa ciencia que examina (θεωρεῖ) la totalidad de las cosas en tanto que son, es justamente Sabiduría, lo que hace del filósofo un sophós en el concepto griego que acaba de exponer. Cosa poco obvia, porque esa monótona ciencia demostrativa no parece lo más apto para esta función. Esta es la gran idea de Aristóteles, una idea completamente nueva: la filosofía que él ha buscado es una ciencia apodíctica, y esta forma de saber, la ciencia apodíctica del ente en cuanto tal, no sólo es sophía, sino que es la forma suprema de sophía; es, como él la llama, la sabiduría en primera línea, filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία). Aquí «primera» no significa que «después» vienen otras sabidurías (filosofías segundas), sino que es la forma suprema de sabiduría, frente a la cual las demás, todas esas formas de saber que se han ido alumbrando desde los orígenes del pensamiento griego hasta Platón inclusive, no son sino sabidurías de segundo orden, secundarias. La filosofía que él busca será, pues, primera en un doble sentido: porque versa acerca de lo supremo de las cosas, acerca de su entidad (τὸ ὄν), y porque es por ello mismo la forma suprema de sabiduría. Esta sería la función intelectual de la ciencia filosófica: ser suprema sabiduría. ¿Cómo logra Aristóteles justificar esta novedad?

Aquí también procede Aristóteles demostrativamente. Y su marcha es clara. Le basta con recorrer uno a uno los

caracteres que posee el sophós y hacer ver que en todos ellos su filosofía es suprema sabiduría:

a) En primer lugar veíamos que sophós es el que tiene un saber de la totalidad de su dominio, y que es más sophós cuanto más y mejor sepa de ello. Ahora bien: el que posee la ciencia filosófica del ente en cuanto tal no sólo tiene un saber de todo aquello que esta ciencia abarca, sino que por su propia índole, la filosofía es una ciencia que abarca la totalidad de las cosas en absoluto, puesto que, según vimos, en «ser» convienen todas las cosas. Por ser, no sólo forman un todo (ὅλον), sino que éste es el todo último. Ser es el carácter y la noción más universal que cabe. Ninguna cosa queda, pues, fuera de la filosofía. No que el filósofo las conozca todas, unas después de otras, en su peculiaridad individual. Esto sería empeiría y tékhne, y una empeiría y tékhne que no llegarían jamás a agotar las cosas. Las cosas entran en la filosofía por aquello en que todas convienen universalmente, a saber, por «ser». Pero «ser» no es una nota más que tienen todas las cosas. Si así fuera, la filosofía no conocería más que una, la suprema, de las notas de las cosas. Pero no es así; frente a Platón insiste Aristóteles en que «ser» no es una nota genérica de las cosas, sino un carácter que transciende a todas las notas, incluso individuales, de cada cosa. Todo, hasta lo más mínimo, está —en la forma que fuere— dentro de la entidad de cada cosa. Todo tiene su manera de «ser». Por esto la filosofía no sólo es universal, sino que abarca todas las cosas y todo cuanto cada una de ellas es. Por consiguiente, al conocer el ente en cuanto tal, conoce todo en cuanto que «es». Si la sophía se mide por la universalidad con que domina el todo de lo que sabe, la filosofía primera es la suprema de las sabidurías.

b) Es sophós, añadía Aristóteles, el que conoce lo más

difícil e inaccesible. Pues bien: nada más difícil e inaccesible que lo universal; tanto más difícil e inaccesible cuanto más universal es. No confundamos, añadiría yo, lo universal con lo vago. Vaguedades las ha habido siempre y muy profusamente en la historia del pensamiento; descubridores de un concepto verdaderamente universal, muy pocos. La suprema universalidad es la del ente en cuanto tal. Y la prueba de que es lo supremamente difícil, se la brinda a Aristóteles la historia misma de la filosofía que le ha precedido: siempre ha buscado el ente (τὸ ὄν), nos dice, y siempre ha quedado suspensa en dificultad. Cuando el propio Platón afrontó el ser, creyó que se trataba de un género; error profundo para Aristóteles. Por su máxima dificultad, la ciencia del ser es suprema sabiduría.

c) En tercer lugar, se llama sabio al que tiene un saber de máxima exactitud, el saber más estricto y riguroso. Ninguno más exacto que el conocimiento apodíctico, que la demostración. Ninguno más exacto que el que se hace cuestión con rigor, en el Nous, del principio más estricto de todo saber: la idea de ente. Claro está, la exactitud es más difícil de lograr a medida que se asciende en la escala de los saberes. La exactitud de la matemática es incomparablemente más fácil que la de la física y la de la moral. Ninguna, sin embargo, más rigurosa y difícil que la de una ciencia apodíctica del ente en cuanto tal.

d) Es sophós quien sabe algo en forma tan plena que es capaz de enseñarlo. El objeto de la máxima sabiduría es el máximo apto para ser enseñado. Y esto es lo universal. Será y es lo más difícil de aprender, pero es lo supremamente enseñable por su propia índole. De ahí que la filosofía primera sea máximamente enseñable.

e) El sabio tiene un saber supremo en el sentido de «rector». A ninguno de los saberes compete este carácter

con más razón que a la filosofía. Ya vimos que para Aristóteles todos los demás saberes eran tan sólo parciales, segundos. Probablemente, sólo los discípulos, comentaristas y escoliastas, fueron los que introdujeron la expresión de filosofías segundas. Pero, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que para Aristóteles es de la filosofía primera de la que éstas reciben su esclarecimiento y su fundamento último; es la filosofía la que sabe los principios y las causas supremas de todo, los principios de su entidad en cuanto tal. Y esto, lo mismo tratándose de física que de ética y de política. La filosofía primera, por ser primera, es el saber supremamente rector.

f) Finalmente, y sobre todo, la sabiduría es el saber que se busca por sí mismo. Es la forma suprema de esa praxis que es la theoría. Por esto, nos dice Aristóteles en frase enérgica: cualquier saber y cualquier ciencia es más útil que la filosofía; más noble, ninguna. Es, tal vez, la mejor definición de lo que Aristóteles entendía por filosofía primera, lo que entendía por la «primariedad» del saber filosófico.

En definitiva, por ser ciencia apodíctica del ente en cuanto tal, la filosofía no es sólo la suprema de las ciencias, no es sólo sophía, sabiduría, sino que es la suprema sabiduría.

Si esto es así, si la filosofía primera es el supremo saber que se basta a sí mismo, no sólo en cuanto ciencia, sino en cuanto Sabiduría, Aristóteles se verá forzado a decirnos en qué consiste la autosuficiencia que la filosofía confiere al sabio mismo, al filósofo. Esto es, Aristóteles tiene que enfrentarse con el tipo, con el modo de ser, que tiene el filósofo: es el problema de la filosofía como modo de actividad. Es la tercera de las tres grandes cuestiones que nos proponíamos esclarecer.

III. La filosofía como modo de actividad

La filosofía, lo hemos visto, es para Aristóteles el modo supremo de theoría, de θεωρία. Ahora bien: todo θεωρεῖν, toda theoría es una actividad humana. No se trata de que, de una manera esporádica y azarosa, el hombre ejecute unos cuantos actos de theoría, sino que la theoría es una actividad continuada de la que sus actos aislados no son sino momentos fragmentarios. Por tanto, la filosofía, forma suprema de theoría, es una actividad y no una serie de actos inconexos. Lo que se pregunta es, pues, en qué consiste el modo de actividad que Aristóteles llama filosofar en el sentido de su filosofía primera.

Para esto, Aristóteles nos tiene que decir más concretamente qué es esto que de una manera vaga hemos llamado actividad. Actividad es algo que en cuanto actividad no tiene más fin que sí misma; es pura praxis, no es poiesis. Como tal, consiste en «estar» en actividad. La actividad no es nada si no se está activo. A este estar activo es a lo que Aristóteles llamó ἐνέργεια, actualidad. Ahora bien, el hombre tiene muchas actividades y, según ellas, tiene muchos momentos vitales distintos que constituyen otros tantos sucesos (llámeseles como se quiera). La unidad del curso de todos ellos es lo que el griego ha llamado vida, bíos (βίος). El bíos com-

prende el curso de todas las acciones humanas, desde las naturales a las morales. En sentido lato, los griegos hablaban también de bíos a propósito de los animales. Pero, en sentido estricto, el bíos es propio sólo del hombre. Y, en efecto, la literatura griega ha sido fecunda en escribir los bíoi, las vidas de los grandes hombres. Bíos es, pues, la unidad de la actividad vital humana; es la enérgeia, la actualidad del viviente humano en su actividad. El bíos así entendido reviste distintos tipos. Y es que bíos, tal como lo entienden los griegos, es ciertamente una actividad unitaria, pero determinada por una actitud fundamental, por un éthos que subyace en ella. Y según sean estas actitudes o éthos tendremos bíoi, vidas, diversas. Aristóteles habla mucho de la vida del agricultor, de la vida del guerrero, de la vida del político, etc. Como para Aristóteles la filosofía no es una ocupación esporádica del hombre, sino un modo de actividad, resulta que, en última instancia, filosofar es un tipo de bíos, de vida. Por tanto, el problema de la filosofía como modo de actividad del hombre no es sino el problema del tipo de bíos, del tipo de vida del hombre que se consagra a la filosofía, del tipo de ἐνέργεια en que consiste la filosofía en acto de actividad humana.

Aristóteles, como todo buen griego, empieza por dar por descontado que en todos los tipos de vida a que se refiere se trata no del hombre esclavo, sino del hombre libre (ἐλεύθερος). No es un puro azar. Aristóteles tiene la convicción profunda de que la Sabiduría es patrimonio sólo del hombre libre. Porque ¿qué entendía un griego por libertad (ἐλευθερία)? Aristóteles nos lo recuerda al decirnos que es libre «el hombre que es para sí mismo y no en vista de otro» (ἄνθρωπος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, 982 b 26). Este concepto no es algo abstracto; para un griego, todo hombre vive en una polis, y la libertad no es, en primera línea, un

carácter del hombre en abstracto (la prueba está en que hay esclavos, justo los que no viven ni pueden disponer de sí mismos), sino un régimen de vida en la polis. Es libre el hombre que vive en la polis en ese régimen de autodisponibilidad. Y esta libertad culmina en aquella polis en que el ciudadano (πoίτλης) no sólo dispone de sí mismo, sino que dispone con los demás hombres libres del régimen político, de la gobernación de la polis: la polis democrática fundada por Solón en Atenas. «El supuesto básico de la democracia —nos dice Aristóteles— es la libertad» (ὑπόθεσις τῆς δεμοκρατικῆς πολιτεὶας ἐλευθερὶα, 1317 a 40). Esta libertad envuelve, por un lado, la co-decisión independiente en las cuestiones concernientes al bienestar público, y, por otro, la desaparición de toda opresión inútil de unos individuos por otros o por el gobernante; que cada cual tenga el mínimo de trabas para determinar la enérgeia de su bíos. Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso* (II, 37, 1-2), pone en boca de Pericles un largo discurso en que éste se vanagloría de que Atenas es la república de los ciudadanos libres en el doble sentido apuntado.

Sea cualquiera la forma de libertad que la polis estatuya, sólo el hombre libre puede tener esa situación de ocio (σχολή), que le permite vacar al theorein, a la inspección de lo que las cosas son. Por esto dirá de la filosofía, como forma suprema de theoría, que es la ciencia eminentemente liberal. Liberal no sólo porque surge en una situación de libertad, sino porque no tiene más forzosidades que las que impone la índole necesaria de las cosas aprehendidas en una apodíctica demostración.

Pero la libertad (ἐλευθερία) es sólo una condición del theorein: no es lo que lo constituye positivamente. Para averiguar la índole positiva del *theorein,* Aristóteles necesita determinar, con rigor, la idea del bíos hecho posible por la

libertad. Todo bíos es una actividad actual (enérgeia) en vista del término intrínseco suyo, en vista de su intrínseco fin (telos). Como no se trata de una actividad particular, sino de la actividad total de la vida, su telos afecta a la vida en cuanto tal. Este telos es claro, dice Aristóteles; es la felicidad (eudaimonía). En la primera línea de la *Metafísica,* Aristóteles había escrito: «Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber.» Pero en un escrito de juventud, en el *Protréptico,* escribía como comienzo de la filosofía: «Todos los hombres queremos ser felices», πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν, Walzer, fr. 4). En rigor, εὖ πράττειν, no significa forzosamente ser feliz, sino irle a uno bien en lo que ha emprendido, y en virtud de lo que ha intentado, a diferencia de la εὐτυχία, la buena suerte. Claro, extendido al todo del bíos, significa el logro plenario de la vida; esto es, la felicidad. Todo bíos se inscribe en este telos, en este fin de la vida feliz. Aristóteles, por tanto, se ve forzado a decirnos qué es la felicidad (εὐδαιμωνία).

La felicidad, evidentemente, es el logro de aquello que es lo mejor de la actividad. La habitud (ἕξις) de actuar en vista de lo mejor es lo que llama virtud (ἀρετή). Cuando un griego habla de virtud no se refiere, en primera línea, a las virtudes morales; mucho menos aún a lo que hoy llamaríamos «valores». Para un griego, virtud es pura y simplemente la habitud de lo bueno, de aquello para lo que algo es bueno; así, la virtud del cuchillo es cortar, etc. Por tanto, dirá Aristóteles, la felicidad es la actividad conforme a la virtud, es decir, conforme a aquello para lo que es bueno el hombre, la actividad conforme a su bien (ἡ καθ' ἀρετὴν ἐνέργεια, 1177 a 11). De aquí los diferentes tipos de vida. Estas diferencias, veíamos, son diferencias de actitud, de ethos. Pues bien: las diferencias de ethos son diferencias ante lo que se considera el bien del hombre. Y cada bíos consiste en diferentes tipos

de virtud, tipos que conducen a diferentes tipos de felicidad.

Aristóteles describe varios tipos de vidas. Pero lo que más le interesa es la contraposición de tres tipos, según sea el bien que buscan. Primeramente, el bíos que va dirigido al logro de goces y satisfacciones: bíos ἀπολαυστικός. En segundo lugar, la vida política, la actividad, que consiste en regir, con justicia, a los demás (βίος πολιτικός). Aquí Aristóteles se refiere no a la tékhne política, sino a la virtud específica del gobernante, a la justicia. En general, puede pensarse aquí en toda la gama de lo que Aristóteles llama virtudes morales, virtudes en la conducta de cada cual con los demás. Ahora bien: ninguna de estas dos vidas es, según Aristóteles, la felicidad plena del hombre, porque ninguna se basta a sí misma. No se bastan porque van dirigidas a cosas cuya existencia no depende de la vida misma. Esto es claro por lo que se refiere a la vida de goce, de satisfacción. Pero lo mismo sucede en el caso de la vida política y de la vida meramente moral de hombre a hombre: el justo necesita otros sobre quienes ejercer su justicia, y lo propio acontece al que tiene las virtudes morales, tales como la amistad, la magnanimidad, etc. Es la razón por la que ninguna de estas vidas puede ser la vida plenamente feliz; esto es, ninguna es la forma suprema de bios.

Pero hay una tercera vida, la vida teorética (βίος θεωρητικός), la vida consagrada a la entrega inspectiva, a la verdad de lo que las cosas son. Es un tipo que se funda en virtudes de distinto carácter que las virtudes morales: en las virtudes que Aristóteles llama dianoéticas, virtudes de la actividad del Nous. A ellas pertenece, por ejemplo, la prudencia (φρόνησις). Para nosotros, la prudencia sería una virtud moral, porque tendemos a ver en la prudencia un modo de actuación. Para los griegos, en cambio, la prudencia es, según vimos, un modo de saber: *saber actuar*. De entre estas vir-

tudes dianoéticas y de las vidas que pueden determinar, hay una, la habitud del Nous y de la Dianoia (entendimiento) y la vida determinada por ella: el theorein, la vida teorética. Es la virtud y la vida de la sabiduría en cuanto tal. Bien entendido: de la sabiduría tal como Aristóteles la ha concebido. Ahora bien: para Aristóteles, el *bíos theoretikós* es la más feliz de las vidas, porque su telos es el más noble. El *bíos theoretikós,* en efecto, es el bíos determinado por la parte superior del alma y, dentro de ella, por lo supremo de esa parte superior: por el Nous. De ahí que su telos sea el telos supremo a que el hombre puede aspirar y tender. Esta vida se halla determinada, por tanto, por la virtud de lo mejor: es la felicidad más alta.

Esta superioridad de la vida teorética tiene, en efecto, los caracteres que hacen de ella lo más alto (1177 a 11, etc.):

a) La actividad actual (ἐνέργεια) del theorein es la superior (κρατίστη), en el sentido de más alta y de más fuerte, más vigorosa. En primer lugar, por razón de su objeto: los objetos del Nous son siempre los más nobles y altos; en el caso de la filosofía, el *bíos theoretikós* abraza nada menos que al propio Theós; pero entre todas las demás cosas, aquellas que son término del Nous son siempre las más nobles. Pero, además, es la más noble por razón del sujeto mismo. Porque si ya los sentidos, en especial la vista, son, como nos dice Aristóteles, algo en que el hombre se complace por el mero hecho de ver, con mayor razón debe decirse lo mismo del Nous en general y, sobre todo, del Nous en la filosofía, que aprehende los principios y causas supremas del universo.

b) Es la actividad más continuada (συνεχεστάτη), la que no se agota por mucho que se detenga en la cosa. Toda otra praxis pende, en una u otra forma, de condiciones de su objeto, de suerte que lleva inscrita en su seno un momento de agotamiento al llegar al logro de lo que pretende, no

porque la cosa está «terminada», como en el caso de la ποίησις, sino porque la actividad misma cesa por su propia condición. En cambio, la praxis y la ἐνέργεια del theorein no sólo no se agotan en sí mismas, sino que, cuando su actividad logra lo que pretende, es justamente cuando es actividad plenaria y, por tanto, inagotable, como el amor, que no cesa cuando logra lo que ama, sino que por su propia índole es incesante, justo, cuando lo ha logrado. Esto mismo sucede con el theorein, con el saber que sabe nada más que por saber. Por su propia condición, la vida teorética es un bíos incesante.

c) Es la vida, dice Aristóteles, que produce más satisfacción (ἡδίστη), las satisfacciones más admirables(θαυμαστάς). Está moviéndose en perpetuo descubrimiento, en perpetua huida de la ignorancia. Descubre lo más admirable del universo —lo que las cosas son—, y es por esto por lo que constituye la satisfacción más admirable.

d) Es la actividad más autárquica (αὐτάρκεια). Es, en efecto, la única vida que se basta a sí misma. Todas las demás vidas se apoyan en virtudes concernientes a la conducta, al modo de conducirse; por ejemplo, la magnanimidad, la justicia, etc. Pero estas virtudes, por muy altas que sean, necesitan siempre de otro: la magnanimidad requiere al otro para recibir lo dado, la justicia política lo requiere para ser gobernado, etc. Sólo el theorein se basta a sí mismo. El sophós sabe por sí mismo, tanto más por sí mismo cuanto más sophós es. Tal vez es mejor que tenga colaboradores, pero, nos dice expresamente Aristóteles, no necesita ninguno; se basta a sí mismo.

e) Es la única actividad que es plenariamente amada por sí misma (δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι) y no por lo que puede suministrar.

f) Parece, añade Aristóteles, que la felicidad se halla en

el ocio; guerreamos, por ejemplo, para vivir en paz, etc. La razón del ser del «negocio» es siempre el «ocio»: negociamos para vacar al ocio, para vacar a nosotros mismos. Pues bien: entonces es claro que el theorein es la más feliz de las actividades, porque es, por su propia índole, la más ociosa de todas ellas. Nace justamente cuando se han cubierto todas las necesidades de la vida y solamente entonces. Y lo que en ese ocio «hace» el theorein es justo lo más ocioso: «no hacer», sino sólo «ver».

Por todos estos caracteres, la vida teorética es para Aristóteles la forma más alta de bíos. Pero Aristóteles no se para aquí. El bíos theoretikós no es sólo el bíos más alto, sino que, añade, es nada menos que el bíos más divino (θειότατον). Y lo es por dos razones. Primero, lo hemos dicho repetidamente, por su objeto. Su objeto es lo más divino del universo: «lo que siempre es» (τό ἀεὶ ὄν), y por ser así es inmortal. Por esto envuelve en sí al Theós. Pero es lo más divino también porque es el modo de vida del Theós mismo. El Theós, en efecto, es la sustancia absolutamente substante, independiente, por tanto, de todas las demás. En su virtud, es una substancia que es pura actualidad (ἐνέργεια), un acto que es la pura actividad actual. Y esta actividad es por ello mismo la perfección absoluta. ¿En qué consiste su actividad, su vida? No puede consistir en perfecciones tales como la justicia o la magnanimidad o la valentía, porque todo ello supone que el Theós necesitaría de otras cosas. Tampoco tiene una vida productiva (ποίησις) de cosas. «Y, sin embargo —añade—, todos afirmamos que los dioses viven y son pura actividad actual. Por tanto, ¿en qué otra cosa podría consistir (su vida) sino en theoría? Por consiguiente, la actividad (ἐνέργεια) divina no puede ser sino teorética» (1178 b 20). Más aún: es en la theoría misma en lo que consiste su vida, porque la theoría es un acto del Nous, y «la actividad actual

del Nous es vida» (ἡ γαρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, 1072 b. 28). Y esta theoría es a su vez pura; no depende de ningún objeto conocido que fuera ajeno al Theós; en su theoría, el Theós no hace sino saberse a sí mismo, es el Nous del Nous. Esta vida es la que confiere al Theós su perfecta felicidad, porque la felicidad, ya lo hemos visto, consiste en la consumación del acto de la actividad. En su theoría, pues, el Theós es absolutamente perfecto y feliz con una vida que «es siempre» (ἀιών). El hombre tiene también esta actividad teorética, pero «para nosotros sólo por corto tiempo» (μικρόν χρόνον ἡμῖν, 1072 b 15). Desde los remotos tiempos que evoca el Prometeo encadenado de Esquilo, el Nous ha sido considerado como un rapto a los dioses. Los primitivos líricos cantan, los unos, que los dioses lo han dado todo a los hombres menos el Nous; otros, más optimistas, creen que les han dado también una parcela de esta actividad. Como quiera que sea, los griegos han visto siempre en la actividad del Nous lo más divino que hay en el hombre. No se trata de que el hombre participe de la vida divina; esto es ajeno al pensamiento de Aristóteles y de todos los griegos. Se trata tan sólo de que los hombres son unas sustancias cuya suprema forma de actividad es semejante a la divina. A la physis del hombre compete este Nous, destello de la divinidad. El theorein humano no es pura contemplación pasiva, no es un puro «ver por ver», sino que es una actividad que se basta a sí misma porque recae sobre lo que entitativamente no puede ser sino como es, sobre lo que «es siempre». Y como para todo buen griego la capacidad de conocer es siempre de la misma índole (*homoiosis*) que la cosa conocida («lo igual es conocido por lo igual»), resulta que el Nous, que afinca al hombre en lo que «siempre es», es de índole de «ser siempre»; esto es, por el Nous es el hombre inmortal. Por esto es por lo que la vida teorética del hom-

bre es formalmente divina. Aristóteles describe en un párrafo extraordinario lo que es el bíos theoretikós como suprema felicidad del hombre. «Una vida semejante, si existe, es superior a lo humano. Pues así no puede vivir el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto hay en él algo divino. Si el Nous es lo divino para el hombre, la vida, según el Nous, es la más divina para el hombre. No hay que dar crédito a esas exhortaciones, según las cuales, siendo hombres, sólo podemos pensar en cosas humanas, y siendo mortales, sólo en cosas mortales. Sino que, en la medida en que nos es posible, hemos de inmortalizarnos (ἀθανατίζειν) y hacer todo para vivir conforme a lo más alto (que hay en el hombre), porque, aunque pequeño en tamaño, excede, con mucho, a todo en fuerza y en nobleza... Lo más suyo de cada cosa por naturaleza es también lo más alto y lo mejor de ella. Por tanto, la vida conforme al Nous es la más alta, porque el Nous es lo mejor del hombre» (1177 b. 26-1178 a 8). La vida teorética, pues, no es sólo la más alta, sino también la más divina.

Resumiendo: el theorein es una actividad, no sólo una serie de actos inconexos; es un bíos. Por tanto, el problema que el saber teorético plantea a Aristóteles es el problema de saber en qué consiste el bíos theoretikós, la vida del que se consagra a la inspección de lo que las cosas son. Y este bíos consiste en una actividad actual del Nous, la actividad más alta y divina, en la cual consiste la perfecta felicidad.

Ahora bien: para Aristóteles, la filosofía primera, la ciencia apodíctica, la ciencia demostrativa del ente en cuanto tal, es la forma suprema del theorein. Es, en efecto, la théoría que inspecciona no sólo las cosas tales como son (ὡς ἔστιν), sino en tanto que son (ᾗ ἔστιν). Por tanto, como primera, esta filosofía es primera no sólo en el orden de la sabiduría, sino en el orden del theorein mismo. Es theoría

última. Por esto, la felicidad que otorga al hombre es también la más alta. El filósofo, en su filosofía, es, para Aristóteles, el hombre que por tener la primera sabiduría, la sabiduría del Nous, que entiende lo que es «ser», es el hombre más propiamente divino y humano a un tiempo. Esta es la filosofía como modo de actividad del hombre.

* * *

En conclusión: como forma de saber, la filosofía es el saber de los entes en cuanto entes, el saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total. Como función intelectual, la filosofía tiene la función de ser sabiduría; más aún: es la sabiduría por excelencia, la sabiduría primera. Finalmente, como modo de actividad, la filosofía es bíos theoretikós, la forma suprema y más divina de lo supremo y más divino en el hombre: la vida según el Nous.

Aristóteles ha creado de una manera imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica. Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretadas de epistéme es menos brillante, y a veces, tal vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento.

Pero Aristóteles, según acabamos de ver, quiso además hacer de la filosofía una sophía y una actividad feliz, una eudaimonía. Esto ya puede ser más problemático. Aristóteles tuvo la genialidad de reunir las tres condiciones para que haya filosofía en acto filosófico: la riqueza de la intuición, el perfil aristado del concepto y el rigor apodíctico del conocimiento. Pero al propio Aristóteles debió de resultarle a última hora un poco problemática su idea de la sabiduría

y de la vida teorética como la más divina. Esa vida autosuficiente ¿la tiene el hombre por ser filósofo o la tiene el filósofo porque ya como hombre es autosuficiente? Aristóteles optó por lo primero. Pensaron lo segundo otros: fue el arranque de la idea estoica del sabio, el hombre que se desprende de todas las necesidades de la vida, eso que todavía se expresa en nuestras lenguas cuando se alude al hombre que toma su vida con mucha filosofía. Aristóteles, digo, debió de sentir sobre sus propios huesos lo que hubiera de problemático en su idea de la filosofía primera como sabiduría, como algo divino y como suprema felicidad. Este hombre, que había escrito en las primeras páginas de su *Metafísica* que el amante del mito es, en cierto modo, amante de la sabiduría, escribe en su senectud: «Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo me he ido encontrando, me he vuelto más amigo del mito» (Ross, 668 ὅσῳ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί φιλομυθότερος γέγονα). No es verosímil que Aristóteles hubiera abdicado de su idea de la filosofía. Pero sería posible que su idea de la filosofía como sabiduría y como la vida más divina del hombre hubiera terminado por parecerle un poco mítica: sería el mito del saber. Sea de ello lo que fuere, entre estos dos mitos, el mito que aún no ha llegado a ser un saber y el saber como mito, Aristóteles ha inscrito su idea de la filosofía como una ciencia (ἐπιστήμη) apodíctica de la entidad de todo, y del todo en tanto que es, y solamente en tanto que es.

Esto es, someramente descrito, lo que Aristóteles entendió por filosofía.